

¿RAZONES PÚBLICAS O PRIVADAS? LA PROPUESTA KANTIANA

En el ámbito de la ética kantiana nada resulta más cercano a la intuición ni más inspirador que la segunda formulación del imperativo categórico o fórmula de la humanidad: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio.”¹ “No instrumentalices al otro”, “no lo cosifiques”, “no dañes la condición humana”, son algunos de los lemas con los que se suele expresar la obligación en cuestión. La preminencia de la fórmula de la humanidad no es sólo intuitiva sino también teórica. Un comentarista como Paul Guyer² considera, por ejemplo, que esta fórmula del imperativo sostiene a todas las demás. Sin embargo, el modo como Kant quiere llevar adelante la justificación de este principio ha sido, para los que le adversan, una muestra paradigmática del solipsismo teórico y práctico de los pensadores modernos y, para los que le defienden, un verdadero dolor de cabeza argumentativo cada vez que han pensado, junto con los primeros, que el punto de partida kantiano son razones subjetivas o referidas al agente y que mediante alguna exigencia de consistencia se pueden convertir en razones objetivas o públicas. Apoyado en las consideraciones de Christine Korsgaard³ y en las de Onora O'Neill⁴, buscaremos mostrar que tienen razón los que cuestionan la posibilidad de hacer funcionar el argumento kantiano sobre la base de unas razones pretendidamente privadas y de un principio de consistencia, pero que esta crítica no afecta su planteamiento cuando se hace visible la esencial índole pública o el carácter compartible de las razones prácticas; y concluiremos, desde aquí, que en la reflexión kantiana se da una profunda correlación entre razón y comunicación que revela el carácter eminentemente político y social del pensamiento de nuestro autor.

El argumento de Kant a favor de la segunda formulación del imperativo categórico reza así:

¹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Traducción de Manuel Garrido, Editorial Tecnos, 2005, p. 117.

² Cf. Guyer, P., *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

³ Cf. Korsgaard, C., *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, y *Las fuentes de la normatividad*, México, UNAM, 2000.

⁴ Cf. O'Neill, O., *Constructions of reasons: Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

...la naturaleza racional existe como un fin en sí mismo. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional que para mí vale, es, pues, al mismo tiempo un principio objetivo, del cual, como fundamento práctico supremo han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad.⁵

Los que objetan la conclusión de que tengo el deber de tratar a los otros como fines en sí mismos y el derecho a esperar el mismo trato, señalan que valorar nuestra propia humanidad no nos compromete racionalmente a valorar la de los demás.

Es conveniente, en este sentido, examinar una reelaboración reciente del argumento kantiano para entender la objeción. Alan Gewirth⁶, ha hecho un gran esfuerzo por mostrar que un agente se contradice a sí mismo si se niega a aceptar la autoridad de la moral sobre sus acciones. Este autor se plantea la pregunta de si “dadas las razones deductivas e inductivas que el amoral acepta, también debe racionalmente, en virtud de aceptar estas razones, aceptar para sí mismo el uso del lenguaje moral y de las correspondientes obligaciones morales.”⁷ La respuesta a esta pregunta se desarrolla en la dirección de afirmar que no puedo coherentemente hacer reclamos para mí mismo que, por otro lado, niego a los demás ubicados en condiciones relevantemente similares. Un supuesto básico de esta tesis es que todos somos semejantes en tanto portadores de deseos y en requerir de ciertos medios para su posible satisfacción. Sobre esta base parece sensato afirmar que el reclamo que hago de ciertas condiciones y recursos, para dar satisfacción a mis necesidades y deseos, está en pie de igualdad con los reclamos iguales de los demás sobre la base de los mismos deseos. Esto parece seguirse del punto de partida, es decir, tengo que aceptar que así como yo tengo razones para desear aquellas cosas que son medios necesarios para llevar a cabo mis planes, los otros también tienen razones para desear los medios necesarios para realizar sus fines. Pero Gewirth, en su interpretación de Kant, está comprometido a probar algo más, tiene que probar que, bajo pena de auto-contradicción, el agente que tiene razones para querer algo, y que entiende que los demás tienen razones para querer algo, debe también aceptar que las razones y los fines de los otros son también razones y fines para él.

Este último paso, señalan los críticos, ya no es válido. Aceptar que alguien tiene una razón para perseguir algo, que A debería tener “x” porque es un medio para obtener “y”, no me obliga

⁵ Kant, *Fundamentación de la... cit.*, p. 117.

⁶ Cf. Gewirth, A., *Reason and morality*, USA, University Of Chicago Press, 1980, y *Human rights: Essays on justification and applications*, USA, University of Chicago Press, 1983.

⁷ Gewirth, *Human rights: Essays... cit.*, pp. 81-82.

a convertir su razón personal en una razón impersonal que vale también para mí, al menos no por una exigencia de pura consistencia racional. No se sigue de la comprensión de la índole del deseo de A que yo deba ayudarlo a obtener “x” o no oponerme a que lo consiga o que su humanidad sea normativa para mí. Lo único que se sigue es que A tiene buenas razones para perseguir “x” y que tal vez quisiera que yo lo ayudara. Es posible que la otra persona tenga sus razones y yo las mías y que, sin embargo, estemos en desacuerdo toda la vida.

El argumento de Gewirth, en tanto fallido, ilustra los desaciertos de cierta tradición interpretativa kantiana y por qué es tan fácil para los adversarios de Kant problematizar su planteamiento. Lo que hace débil este argumento es la consideración de la índole de las razones supuestas por el mismo: un agente individual tiene razones privadas, es decir, razones que tienen fuerza normativa solo para él, y trata entonces de mostrar que tales razones privadas le dan al individuo, en conexión con algún principio de consistencia, alguna razón para tomar en cuenta las razones también privadas de las otras personas y viceversa. Es decir, el agente está comprometido a reconocer que si él tiene una razón para realizar la acción “A” en las circunstancias “C”, entonces yo tendría una razón para hacer “A” si yo estuviera en “C”. Si, por ejemplo, él piensa que el placer que se deriva de cierta acción es una buena razón para realizarla, él debe aceptar que lo mismo valdría en mi propio caso, que yo tendría una razón para realizar la acción en las mismas circunstancias. Pero el problema es que el placer del agente es un asunto suyo, y mi placer un asunto mío; su placer es una fuente de razones para él, pero no para mí; el mío es una fuente de razones para mí, pero no para él. El punto es que hay aquí una comprensión de las razones y, por lo tanto del valor, como algo completamente idiosincrático. En este sentido, no habría distinción entre nuestras ambiciones más personales, aquellas cuyo poseedor tiene razones para perseguir, pero que no obligan a los demás de la misma manera, (desarrollar una habilidad artística o coronar el Aconcagua por ejemplo), y otros valores como la libertad, el auto-respeto y el acceso a los recursos necesarios para el desarrollo adecuado de la personalidad, (los bienes primarios rawlsianos), cuyo cuidado y fomento generan razones en los otros distintos del agente. Entonces, si partimos del carácter primariamente privado de las razones y valores, nos encontraremos con un hiato entre éstas y las razones públicas, y, comoquiera que las razones morales son normativas para todo el mundo, podemos asumir que argumentos como el de Gewirth, que pretenden construir el carácter público de las razones a partir del supuesto que las razones son privadas, es decir, razones relativas al agente, están condenados a fracasar. La

objección señalada estará siempre allí contra cualquier intento de este tenor: no hay argumento capaz de salvar la brecha entre las razones privadas, consideradas en este sentido, y las públicas.

Ahora bien, Christine Korsgaard ha sostenido, en *Las fuentes de la normatividad*, que:

Si las razones fueran esencialmente privadas, la consistencia no me forzaría a tomar en cuenta las razones de otra persona; incluso si me forzara, lo haría de la manera equivocada. Debería mostrar que tengo una obligación *hacia mí misma* de tratar a otra persona de maneras que respeten el valor que le atribuyo. Mostraría que tengo deberes con respecto a otra persona, acerca de ella, pero no que haya cosas que le debo a ella. Hay algunos deberes, empero, que realmente se le deben a los demás: sostendré que otros pueden obligarnos, del mismo modo como podemos obligarnos a nosotros mismos.⁸

Hay algo profundamente erróneo, piensa Korsgaard, en la idea de que las razones son una propiedad o característica personal de los agentes individuales, también es errónea la idea de que son una propiedad mundana independiente de los agentes; por el contrario, las razones supervienen sobre las relaciones de las personas que interactúan entre sí. Las razones son en esencia intersubjetivas.⁹ La idea de Korsgaard es que, si hay cosas que les debemos a los demás, la explicación de la existencia de tales obligaciones no puede provenir de los deseos de un agente más un principio de consistencia; la consistencia con mis deseos seguramente ni siquiera podría explicar nuestras relaciones personales. Lo que le debo a los demás, se los debo a ellos y no a mí mismo, mi deseo de ayudar no es otra cosa que la percepción de una razón implicada por la situación menesterosa de una de las partes. El deseo de ayudar se desprende de la consideración normativa del estado de necesidad del prójimo. Así que una razón no es, en principio, un motivo sino una demanda normativa que se desprende de nuestra condición reflexiva y social:

Pregúntate ¿qué es una razón? No se trata sólo de una consideración sobre la cuál en efecto actúas, sino, más bien, de una demanda normativa, que ejerce autoridad sobre las personas y sobre ti mismo en diferentes momentos. Decir que tienes una razón es decir algo *relacional*, algo que implica la existencia de otro, al menos de otro yo. Ella anuncia que tienes un reclamo sobre ese otro, o que reconoces su reclamo sobre ti. Porque los reclamos normativos no son las demandas de un mundo de valores metafísicos sobre nosotros: ellos son las demandas que hacemos sobre nosotros mismos, y entre nosotros mismos.¹⁰

⁸ Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p.169.

⁹ Cf. Korsgaard, C., "The reasons we can share" en *Creating the kingdom of ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 298.

¹⁰ *Ibid.*, p. 301.

Es importante señalar que Korsgaard asume que existe equivalencia entre los valores y las razones prácticas: “decir que existe una razón práctica para algo es decir que la cosa es buena, y viceversa.”¹¹ Así que si las razones son relacionales también lo son los valores. Puesto que las razones son relacionales, en el sentido de ser supervinientes sobre las relaciones personales, resulta entonces que la existencia de las personas y su reconocimiento mutuo son la condición de posibilidad de los distintos universos valorativos:

La escena original de la moralidad, ..., no es una en la cual yo te hago algo o una en la que tú me haces algo, sino una en la cual hacemos algo juntos. El objetivo de la moralidad no versa acerca de producir algo, sino acerca de cómo debemos relacionarnos los unos con los otros.¹²

Si Rawls pudo plantear una alternativa al utilitarismo fue porque concibió a las personas como fuentes de demandas normativas y a la deliberación moral como un modo de alcanzar una decisión juntos. Al final del ensayo, que estamos citando, señala Korsgaard: “El título de este ensayo es una tautología: las únicas razones que son posibles son aquellas que podemos compartir.”¹³

En este sentido, para develar los fundamentos o el modo en que se constituye el carácter relacional de las razones, debemos prestar atención a cuatro consideraciones fundamentales desarrolladas por Korsgaard¹⁴: en primer lugar, a la idea de la interacción personal en tanto posibilidad de constitución de una voluntad común; en segundo lugar, a la noción de deliberación compartida de donde resulta el acuerdo que constituye el bien común. En tercer lugar, a la noción de razón pública u objetiva en tanto condición de posibilidad de la deliberación compartida y, por tanto, de la interacción personal. Y, en cuarto lugar, al hecho de que la constitución de la agencia individual requiere, de algún modo, de la satisfacción de los mismos criterios requeridos por la interacción personal. Lo común al matrimonio, a la amistad y a una república con la agencia individual humana es la necesidad de la construcción de una voluntad común, del establecimiento de un bien común. Y para esto se necesita una interacción basada en razones cuya autoridad no dependa de las particulares contingencias del agente. También hay

¹¹ *Ibid.*, p. 276.

¹² *Ibid.*, p. 275.

¹³ *Ibid.*, p. 301.

¹⁴ Cf. Korsgaard, C., “Agency, identity, and integrity” en *Self-constitution*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 177-206.

que decir que los distintos bienes resultantes tendrán distintas demandas normativas sobre los diferentes agentes:

Si los valores surgen de las relaciones humanas, seguramente hay más posibilidades que éstas [valores relativos al agente y valores neutrales en relación con el agente]. Las exigencias devenidas de un reconocimiento de nuestra humanidad común son una fuente de valor, pero los reclamos que surgen de la amistad, los matrimonios, las comunidades locales y los intereses comunes pueden ser otros.¹⁵

Kant entiende la interacción personal, de acuerdo con Korsgaard, como un intercambio entre personas que produce algo nuevo: una voluntad común. La amistad, por ejemplo, que Kant define en *Las lecciones de ética*, como la idea del “máximo valor de la reciprocidad amorosa”¹⁶, es un tipo de interacción que debe producir la unificación de las voluntades de los amigos o, al menos, apunta en esa dirección. Estos intercambian sus proyectos privados de perseguir su propia felicidad, y se comprometen a cuidar la felicidad del otro. En palabras de Kant: “Yo, desde la generosidad, persigo su felicidad y él, del mismo modo, busca la mía; con esto yo no resigno mi felicidad, sino que la rindo a su cuidado, y él rinde la suya en mis manos”.¹⁷ Esta rendición mutua de la felicidad al cuidado del otro requiere de la máxima reciprocidad del amor porque, señala Kant, “si he de amar a mi amigo como me amo a mí mismo debo estar seguro que él me amará a mí como se ama a sí mismo, en cuyo caso me será restituido lo que dejé escapar por mi parte, recuperándolo de ese modo”.¹⁸ La amistad es una idea en el sentido kantiano de que nunca puede ser plenamente realizada; se trata de un máximo al que apuntan nuestras relaciones con los demás: un máximo compartir de sus razones, de la atención a lo que consideran su bien y también de las acciones que realizan juntos.

La interacción personal requiere, entonces, que las partes deliberen juntas para alcanzar una decisión compartida. La acción que resulta estará gobernada por una ley elegida libremente de común acuerdo. Es este darse libremente una ley lo que constituye una voluntad en común o una voluntad unificada. Pero no podríamos deliberar en común si nuestras razones no pudieran trascender los límites de nuestras agencias individuales. Un amigo es alguien cuyas razones valen también para mí, tienen fuerza normativa para ego y alter ego y, por lo mismo, la

¹⁵ Korsgaard, “*The reasons we...* cit., pp. 281-282.

¹⁶ Kant, I. *Las lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 2003, p. 246.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

posibilidad de una interacción de este tipo sólo es posible con base en el carácter público o compartible de las razones.

Necesitamos, entonces, darle un giro al argumento kantiano a favor de la segunda fórmula del imperativo. Un giro que haga visible el papel de las razones públicas en la constitución de nuestra voluntad. El punto es que para Kant, según Korsgaard, un uso totalmente privado de la razón es tan imposible como un lenguaje privado lo es para Wittgenstein. Si la analogía vale y las razones son tan públicas como los términos de una lengua, entonces, el argumento kantiano sí funcionaría. Así que lo que necesitamos es una clase de argumento que rescate el carácter público o compartible de nuestras razones. En esta dirección, Korsgaard ha tratado de mostrar que sí podemos obligarnos a nosotros mismos, los otros pueden obligarnos del mismo modo. Ahora bien, yo me puedo obligar a mí mismo. Lo que me obliga es la reflexión. La capacidad que tengo de distanciarme de mis estados volitivos y cognitivos para evaluarlos desde el punto de vista de la identidad práctica que haya conformado y, al final, desde el punto de vista de la perspectiva moral que resulta de las condiciones de mi identidad humana. Yo puedo obligarme porque soy consciente de mí mismo, y soy consciente de mí mismo no solo como esta o aquella persona concreta, sino también como un ser reflexivo que está obligado a conformar una identidad práctica dada sus capacidades deliberativas, como un ser que sabe que debe cuidar de sí y que entiende a los demás como poseedores de las mismas condiciones. Entonces, si alguien más va a obligarme, tengo que ser consciente de esa persona. Ella tiene que poder meterse en mis reflexiones, tiene que poder afectarme y para ello seguramente no tiene más que hablarme en mi propio idioma y forzarme de esta manera a pensar. La autora sostendrá que hablar acerca de valores y significados no es hablar acerca de entidades mentales ni platónicas, sino hablar en un lenguaje abreviado sobre relaciones que tenemos con nosotros mismos y los unos con los otros. En este sentido, tenemos la posibilidad de constituir un ámbito intersubjetivo del valor o de las razones prácticas, es decir, una voluntad común.

Veamos este argumento con más cuidado. Korsgaard entiende que, para Kant, existe una correspondencia directa entre las razones prácticas y los valores: decir de algo que es una razón práctica es lo mismo que decir que se trata de una cosa que es buena, y viceversa: “Los únicos objetos de una razón práctica son, por lo tanto, el *bien* y el *mal*. Por el primero se entiende un

objeto necesario de la facultad de desear...”¹⁹ Esto significa que cuando hacemos una elección somos guiados por las razones disponibles pero esto, a su vez, quiere decir que el agente concibe sus acciones como buenas en algún sentido. Buenas o valiosas en tanto son capaces de moverlo a realizarlas pero, también, porque las puede elevar a la consideración de los demás, buscando explicarlas o justificarlas desde el punto de vista de los otros. Aunque nuestras explicaciones o suposiciones no sean aceptadas por los otros, estos pueden ver, aunque no lo justifiquen, qué se traía entre manos el agente cuando hizo lo que hizo. En este sentido, una razón no es sólo el motivo sobre el cual un agente efectivamente actúa sino, más bien, una demanda normativa que tiene autoridad tanto para otros agentes como para uno mismo en diversos momentos de nuestra biografía. Decir que se tiene una razón es, entonces, hacer referencia a algo relacional, a algo que implica la existencia de algún otro o de uno mismo en diferentes momentos. La razón formula las demandas de los otros sobre nosotros, o de nosotros sobre los otros o sobre nosotros mismos. Korsgaard señalará, en esta dirección, que las personas y sus relaciones son la fuente de las demandas normativas:

El reconocimiento de que otro es una persona no es exactamente una razón para tratarlo de un modo determinado, sino más bien algo que se mantiene detrás de la misma posibilidad de las razones. Yo no puedo tratar mis propios impulsos a actuar como razones, más que como la mera ocurrencia de un impulso, sin el reconocimiento de que al menos yo mismo existo en diversos momentos. No los puedo tratar como valores, ejerciendo con ello algún posible reclamo sobre otros, sin reconocer que otras personas en efecto existen.²⁰

Pienso que esta afirmación de Korsgaard recoge la esencia del método de justificación kantiano. Lo característico del planteamiento de Kant es que asume que como agentes racionales concebimos la existencia de razones finales e intrínsecas que, de acuerdo con la ecuación de razones y valores, sería lo mismo que decir que existe un bien final e intrínseco. Las razones que citamos para apoyar una acción son, del mismo modo, referidas a razones más generales, hasta alcanzar los principios, que le dan a las primeras su fuerza normativa. Este proceso sólo podría escapar de una reiteración indefinida de la pregunta “¿por qué?” si podemos encontrar, en la estructura misma del proceso deliberativo, algunas razones o fines que funcionen como condiciones últimas de toda decisión. Este modo de caracterizar la decisión racional entiende la decisión tomada sobre la base de razones morales como la realización plena de un ideal de la

¹⁹ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Traducción de Dulce María Granja Castro, México, Editorial Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, pp. 56-58.

²⁰ Korsgaard, “*The reasons we...*” cit., p.301.

racionalidad práctica, que encontramos de algún modo presente en todas las formas de deliberación y elección. Esto, porque las decisiones morales correctas son aquellas que resultan completamente justificadas dado que el agente actúa sobre la base de razones que son finales y universalmente válidas. Esto significa que las razones por las cuales un agente actúa moralmente son suficientes para justificar la acción ante la conciencia de cualquiera.²¹

Como ya hemos señalado, Korsgaard apoya sus consideraciones, sobre la posibilidad de fundar nuestros juicios morales en la razón, en una concepción intersubjetiva de los valores y las razones: las razones supervienen sobre nuestras relaciones personales. La posibilidad de que nosotros podamos unir nuestras voluntades en proyectos comunes y en modos comunes de auto-comprendernos depende, de algún modo, de que podamos deliberar juntos para lograr acuerdos. Pero la deliberación compartida como condición de posibilidad de un reino de los fines requiere, a su vez, que podamos compartir nuestras razones. Y esto significa que nuestras razones deben ser públicas, es decir, razones cuyas demandas normativas traspasan los límites o hacen abstracción del carácter particular de un agente. El carácter objetivo del valor o su neutralidad respecto del agente, no significa que los valores son independientes de los agentes como tales, se trata más bien de neutralidad respecto de las identidades individuales de los agentes: “los valores son intersubjetivos: existen para todos los agentes racionales, pero no existirían en un mundo sin agentes”²². El carácter compartible de las razones, que Korsgaard quiere señalar, no se puede entender como la diferencia entre una razón agente-relativa y una agente-neutral. Esta última diferencia podría expresarse del siguiente modo: una razón subjetiva, o privada, o relativa al agente es aquella que vale solo para un agente particular, que tiene para el agente fuerza normativa pero que no le da a nadie más una razón en la misma dirección; una razón objetiva o pública es una razón para cualquiera promover la cosa en cuestión, una que no hace acepción de personas. Pero, el punto de Korsgaard es que el carácter compartible de las razones trasciende esta distinción: no se trata de la existencia de un polo metafísico subjetivo, el deseo como fuente de las razones, o de uno objetivo, el valor como una realidad independiente, sino de la comprensión de las exigencias de constitución de una voluntad común, sea frente al problema de la unidad de nuestro yo, o frente al problema de la relación con nuestros vínculos personales, o bien frente al reconocimiento de nuestra humanidad común.

²¹ Cf. Kant, *Fundamentación de la... cit.*, Sección III.

²² Korsgaard, “*The reasons we... cit.*”, p 278.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta el carácter objetivo o público de las razones en el sentido intersubjetivo de Korsgaard? Un autor como Thomas Nagel,²³ en *La posibilidad del altruismo*, asocia nuestro compromiso con la existencia de razones altruistas, o de la objetividad del valor, con una concepción de uno mismo como una persona entre otros que son igualmente reales. Yo actúo sobre ciertas consideraciones que tienen una fuerza normativa para mí: se trata de razones subjetivas. Soy capaz, sin embargo, de verme a mí mismo desde un punto de vista impersonal, como una simple persona, una entre otras que son igualmente reales. Cuando me veo de esta manera, todavía considero mis razones subjetivas como teniendo fuerza normativa. Esto es particularmente claro, según Nagel, cuando consideramos una situación en la que alguien falla en responder a mis razones. En ese caso me veo llevado a preguntar ¿le gustaría ser tratado de esta manera? Esto con la intención de conducir al otro a considerar la fuerza normativa de las razones de su alter ego, que en este caso soy yo mismo. Si estoy maltratando a alguien, un extraño por ejemplo, la pregunta me conduce a considerar el caso en que alguien me maltrata a mí. Entonces, yo debería ver no sólo mi desagrado sino también mi resentimiento, y éste expresa que quien me hostiga tiene una razón para detenerse. Esa razón es la misma que mi razón para querer que se detenga: que me hace daño. Y como para un extraño, yo soy solo una persona, alguna o cualquiera, esto muestra que yo veo mis razones como teniendo fuerza normativa por el solo hecho de ser las razones de una persona. La conclusión de Nagel, a partir de este argumento, de que donde hay una razón subjetiva, entonces, hay también una razón objetiva a la que cada uno debería responder, resulta, sin embargo, problemática a primera vista. De algún modo todas las razones, aún las más personales, terminarían generando obligaciones para todos, lo que resultaría absurdo. El mismo autor hará la salvedad, en su *The view from nowhere*²⁴, de que un individuo puede tener una razón subjetiva, correr la maratón de Nueva York por ejemplo, con una legítima fuerza normativa para él, sin que esto signifique, en principio, ningún compromiso normativo para los demás. Este sería el caso, en general, de nuestras ambiciones más personales. El punto de Korsgaard, sin embargo, es que la distinción entre razones privadas o públicas tal vez afecte el foro donde se discute una cuestión o la materia de la misma, pero que todas las razones para actuar deben poder ser compartidas, y pueden serlo por su carácter eminentemente relacional, porque supervienen sobre las relaciones que mantenemos con nosotros mismos y con los demás.

²³ Cf. Nagel, T., *La posibilidad del altruismo*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2004.

²⁴ Cf. Nagel, T., *The view from nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 164 y ss.

Pero si mantenemos nuestra distinción entre foro, materia y objetividad de las razones podemos señalar: que el hecho de que una ambición sea un asunto privado, desde el punto de vista de su materia y en principio del foro en el que se discute, (la persona dará valor eminente en esta discusión a su propia conciencia), eso no significa que nuestras ambiciones sean una pura emergencia del deseo. Muchas de ellas resultarán motivadas, sin duda, por consideraciones objetivas del valor, es decir, por consideraciones que otros pueden entender aunque no se vean motivados por ellas. Hay algo irreductiblemente personal en la ambición, pero es algo que tiene que ver con la motivación no con la calidad o cualidad de razones de lo que se considera vale en particular para un sujeto.²⁵

Ahora bien, la capacidad que todos tenemos de revertir nuestros roles es, sin duda, una de nuestras capacidades morales fundamentales, pero no es nada claro que por sí sola pueda darle un aval a la justificación de la segunda formulación del imperativo categórico: la idea de la existencia de razones públicas o no relativas al agente puede ser interpretada de dos maneras distintas. En un caso se puede interpretar como un realismo objetivo, es decir, al estilo del valor intrínseco de Moore, como referidas a las propiedades de las cosas, o de las acciones, o de las personas que son independientes del interés en promoverlas mío o de cualquiera. Estas razones existirían independientemente de si hubiera agentes que perciben y responden a las razones. En este caso, la pregunta crítica pertinente sería ¿por qué deberían importarnos esas propiedades buenas de las cosas o de las acciones? ¿Puede nuestro conocimiento teórico del mundo ser una guía suficiente de nuestra vida práctica? El problema con un realismo de este tipo es que, aunque fuera verdadero, no podría explicar los requerimientos de nuestros problemas prácticos, porque está expuesto a la crítica de Hume al talante esencialmente teórico de la razón.

Pero también se puede interpretar la existencia de las razones públicas de manera intersubjetiva: la neutralidad de las razones respecto del agente, o el hecho de que sean de carácter público, no significa que las mismas sean independientes de los agentes como tales, sino que son neutrales con respecto a la identidad individual de los agentes. En este sentido, los valores son intersubjetivos: existen para todos los agentes racionales, pero no existirían en un mundo sin agentes.²⁶ De acuerdo con la posición intersubjetiva, los valores objetivos son derivados o contruidos a partir de los subjetivos: “Nuestros intereses subjetivos individuales se

²⁵ Cf. Korsgaard, “*The reasons we...*” cit., p. 284 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 278.

vuelven valores intersubjetivos cuando, por causa de la actitud que tomamos los unos hacia los otros, llegamos a compartir entre todos nuestros fines mutuos.”²⁷ También, más adelante, señala que las obligaciones morales “supervienen sobre las interacciones que las personas mantienen entre sí. Son razones intersubjetivas”.²⁸

En *Las fuentes de la normatividad*, Korsgaard, defiende también su idea de lo que llama “publicidad como compartibilidad” y la radica en nuestra naturaleza social:

El carácter público de las razones se crea, efectivamente, a partir del intercambio recíproco de las razones de los individuos, a partir del acto de compartirlas. Sin embargo, esto reconoce la cuestión señalada por las críticas anteriores: si estas razones fueran esencialmente privadas, sería imposible intercambiarlas o compartirlas. Su condición de privadas (su privacidad) debe ser, entonces, incidental o efímera; las razones tienen que ser inherentemente compartibles...lo que nos permite compartir nuestras razones y al mismo tiempo nos fuerza a hacerlo es, en un sentido profundo, nuestra *naturaleza social*.²⁹

Lo que entiende exactamente, Korsgaard, por naturaleza social no debe malinterpretarse: no debe entenderse meramente como la expresión de nuestra necesidad, al estilo hobbesiano, de cooperar para poder sobrevivir. Un argumento contractualista de este estilo no apela a nuestra naturaleza social sino que pretende fundamentar la misma. La afirmación de Korsgaard va en otra dirección; ella apunta al carácter intrínsecamente público de nuestras razones, carácter que le conviene a las razones por su semejanza con el carácter público de los lenguajes. Interpretando la crítica de Wittgenstein a la posibilidad de existencia de lenguajes privados señala:

...decir que X significa Y equivale a decir que uno debería entender que X es Y; y esto requiere dos personas: un legislador para determinar que uno debe entender que X es Y, y un ciudadano para obedecer...Como es una relación en la que uno le da a otro una ley, se necesitan dos para hacer un significado.³⁰

Legislador y ciudadano expresan dos roles asumidos por todo hablante. Evidentemente no vamos por allí estableciendo cómo queremos que se entiendan las palabras, heredamos un lenguaje socialmente conformado, pero lo interesante es que como usuarios repetimos el esquema sociedad-hablante. Cuando hablamos o pensamos ejercemos los dos roles o somos dos, uno que sabe qué significado da a las palabras y otro que las usa con ese significado. Sin esta

²⁷ *Ibid.*, p. 279.

²⁸ *Ibid.*, p. 298.

²⁹ Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p.170.

³⁰ *Ibid.*, p. 172.

complejidad interna no puede haber significado, del mismo modo que no puede haber obligación sin la pluralidad interna del agente que razona:

...decir que R es una razón para A equivale a decir que uno debería hacer A debido a R; y esto requiere dos personas: un legislador para determinarlo y un ciudadano para obedecer... Como ciertamente es una relación en la que uno le da a otro una ley, se necesitan dos para hacer una razón. Y aquí los dos son los dos elementos de la conciencia reflexiva, el yo pensante y el yo actuante...³¹

Esto es sumamente importante porque muestra que la obligación supone siempre una primera y una segunda persona o, al menos, una cuasi-segunda persona. Al respecto se puede decir que casi no hay diferencia entre lo que sucede cuando nos obligamos los unos a los otros y lo que sucede cuando uno se obliga a sí mismo:

Si aceptamos la tesis de que la conciencia es reflexiva, más que portadora de su propia luz interna, debemos reconocer que no tenemos acceso a nuestra conciencia de *esa* manera. Así, eso no marca una diferencia entre la clase de relación que uno tiene con uno mismo y la que tiene con los demás. Es un asunto de grados. Conocemos a unas personas mejor que a otras, si somos honestos y afortunados, nos conocemos a nosotros bastante bien.³²

No somos transparentes a nosotros mismos o, si lo somos, lo somos en el mismo sentido en que lo son los demás para nosotros y nosotros para los demás: mediante las palabras y otros tipos de significantes. Por eso:

...somos animales sociales en un sentido profundo. No es únicamente que elijamos la amistad o prefiramos vivir en enjambres o manadas. El espacio de la conciencia lingüística—el espacio en el que existen los significados y las razones—lo ocupamos juntos.³³

Sobre esta base podemos volver ahora a la explicación de cómo surge la obligación moral. Al respecto Korsgaard recoge en *Las fuentes de la normatividad* el mismo argumento de “The reasons we can share”. Lo citaremos completo:

Suponga el lector que usted y yo nos conocemos, usted me está hostigando y yo le pido que se detenga diciéndole: ¿Le gustaría que alguien le hiciera a usted lo mismo? Y ahora no puede seguir haciéndolo. Bueno, puede seguir, pero no igual, que unos momentos antes, pues yo lo he obligado a detenerse.

¿Cómo surge la obligación? Tal como Nagel dice que lo hace. Lo invito a pensar si le gustaría que alguien le hiciera eso, y se da cuenta de que no simplemente no le gustaría, sino que le molestaría. Pensaría que quien lo está hostigando tiene una razón para dejar de hacerlo. Esa obligación provendría de su objeción a lo que él le hace. Usted hace de usted

³¹ *Ibid.*, p. 173.

³² *Ibid.*, p. 181.

³³ *Ibidem*

mismo un fin para los demás; hace de usted mismo una ley para ellos. Pero si es usted una ley para los demás en la medida en que es tan sólo un ser humano, tan sólo *alguien*, entonces la humanidad de los demás es también una ley para usted. Al hacer que piense en todo esto, lo fuerzo a reconocer el valor de mi humanidad y actuar de manera que la respete.³⁴

La situación de hostigamiento, replicada mentalmente de manera invertida por el hostigador en respuesta a la demanda de la víctima, debe generar en aquél el reconocimiento de las mismas razones que llevan al hostigado a levantar su voz de protesta. El hostigador se ve llevado a reconocer que el valor de la humanidad no es sólo un bien para él, sino un bien para todos los demás. La estrategia general del argumento consiste, entonces, en forzar a nuestro alter ego a reconocer que no puede valorar su propia humanidad sin reconocer que los demás también valoran su humanidad como un bien, y así que la humanidad es un bien para cualquiera. Entonces, no se puede consistentemente valorar la propia humanidad como un bien sin comprometerse a valorar la de cualquiera del mismo modo.

Para que el argumento funcione hace falta, sin embargo, que se cumplan ciertas condiciones:

...el argumento no funcionaría si usted no lograra verse, identificarse, como alguien, sólo como una persona entre otras que son igualmente reales. El argumento lo invita a ponerse en el lugar del otro, y no podría hacerlo si no lograra ver qué es lo que el otro y usted tienen en común. Suponga que alguien pudiera decir: “si alguien me hiciera eso a mí, vaya, ¡sería terrible! Pero resulta que ese mí soy yo, después de todo.” De ser así, el argumento no obtendría el efecto deseado, no resonaría con usted. Pero en realidad el argumento nunca falla de esa manera.³⁵

La razón por la que el argumento no falla es porque no podemos oírlo, ni nosotros ni el hostigador, sin conceder que cada uno de nosotros es alguien. Si el espacio de la conciencia lingüística es algo que ocupamos juntos, entonces, no hay espacio lingüístico alguno para que alguien pueda valorar su humanidad y negarle su valor a la de los otros. Tratar de crearse ese espacio es tratar de negar algo concedido de antemano en el intercambio argumentativo: que uno es sólo una persona entre otras. Para que el argumento falle, señala Korsgaard:

...tendría que oír sus palabras como si fueran un simple ruido, no como un discurso inteligible. Y resulta imposible oír las palabras de un idioma que uno conoce como si fuera un simple ruido. Al oír sus palabras como *palabras*, reconozco que usted es *alguien*, y al

³⁴ *Ibid.*, p. 179.

³⁵ *Ibidem*

reconocer que puedo oírlos, reconozco que yo soy *alguien*. Si escucho el argumento de algún modo, ya habré admitido que cada uno de nosotros es *alguien*.³⁶

En su afán por señalar que el espacio de las razones es un espacio que ya compartimos por el solo hecho de ser usuarios de un lenguaje público, Korsgaard insiste en ejemplos que parecen exigir en exceso las posibilidades de la razón; se trata de ejemplos que parecen ignorar la demasiada visible violencia de los que son sordos para con la queja ajena. Torturador y torturado no comparten, casi que por definición, el espacio común de las razones. Son enemigos o rivales, o adversarios; o, al menos, el victimario lo es de la víctima, y sus razones son, como diría Hume, devenidas de algún tipo de amor propio o del autointerés o esencialmente privadas. Así que no por reconocer la existencia del otro, por reconocer que no está solo, el victimario tendría que verse llevado de facto a reconocer al otro como humano, o a reconocer su humanidad. Si el victimario tiene alguna obligación seguramente será destruir a su enemigo o anular a su rival. Este es el territorio del pensamiento estratégico y de las razones privadas.

Entonces, el argumento no funciona si pretendo usarlo como explicación de lo que efectivamente hacemos cuando alguien nos invita a considerar los hechos desde cierta perspectiva; no se trata de una explicación psicológica de los motivos de nuestra acción. Bien puede ser que porque me valoro de cierto modo, egoísta o vanidoso, me vea llevado a justificar para mí mismo el mal que hago. Yo no puedo asegurar que el hostigador ha de oír mis lamentos como significativos, aunque cuando me quejo lo hago con la esperanza de que puede oírlos como lo que son, reclamos contra su maltrato. El torturador sabe desde el principio que lo que hace le produce dolor a su víctima. En eso consiste precisamente su arte. Pero lo sabe de un modo objetivo, desligado o no comprometido. Conocer en este caso la fragilidad y la vulnerabilidad del otro no es valorarlo, es la condición de posibilidad de instrumentalizarlo más eficientemente. A esta actitud de instrumentalización eficiente del otro, con base en el conocimiento que se tiene de él, la ha llamado Todorov: la paradoja de la comprensión que mata.

Sin embargo en su libro de 2009, *Self-constitution*, Korsgaard reconoce, al menos, tres posibilidades de tratar las razones de los demás:

...trato tus razones como nada, como irrelevantes para nuestra decisión; o las trato como razones públicas, con fuerza o autoridad normativa para mí; o las trato como razones privadas, con autoridad normativa sólo para ti, que veo como herramientas u obstáculos para

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

la persecución de mis propios fines. En *Las Fuentes de la normatividad*, argumenté que en el caso de la normatividad del significado, esta última posibilidad no existe. Aunque, como argumenté allí, es casi imposible, yo puedo al menos tratar de oír tus palabras como un mero ruido—y ese es el análogo de la primera posibilidad, la de tratar tus razones como nada.³⁷

Así que el otro sí puede efectivamente ser sordo a mi reclamo; puede ser sordo a mi queja y, por lo tanto, tomando mis palabras como “mero ruido”, ignorar mis razones. Para él soy solo una cosa, un obstáculo o una herramienta que puede utilizar. Entre nosotros no hay interacción alguna. Pero esta actitud de querer oír la voz del otro, expresándose en un lenguaje que conozco, como si fuera un puro ruido, requiere esfuerzo. Recordemos, incluso, que sin esta posibilidad, la posibilidad del mal, no habría exigencia normativa alguna.

En este sentido, debemos preguntarnos ¿cómo funciona el argumento? ¿Qué pretende hacer ver? El argumento está dirigido a mostrar los presupuestos inevitables arraigados en nuestros procesos deliberativos. El espacio de *mis* razonamientos es el mismo espacio en el que se desarrollan *nuestros* razonamientos: el espacio de las razones públicas que valen. Es así como funciona el argumento. Voy a actuar y me detengo, sea que la reflexión se inicie en mí mismo o me obligue a ello la voz del otro; la distancia reflexiva crea el problema normativo ¿Debo hacer esto o lo otro? Las respuestas que damos crean identidades que se convierten en la fuente de nuestras obligaciones. Sin embargo, las identidades no funcionan como fuente de razones si no las creemos necesarias. Se genera así una reflexión de segundo orden que nos llevará al reconocimiento de nuestra identidad humana, a reconocer que somos miembros del partido de la humanidad. El argumento de Korsgaard quiere mostrar que existe una identidad que no puedo cuestionar en tanto que soy un agente racional que delibera: mi propia identidad como agente racional capaz de auto-reflexión. Desde el punto de vista deliberativo yo estoy comprometido inevitablemente con “mi identidad simplemente como un ser humano, un animal reflexivo que necesita razones para actuar y vivir”³⁸. De aquí se sigue, entonces, que debo tratar mi propia humanidad como una fuente de razones con fuerza normativa para mí. Pero, si todas nuestras razones son públicas o compartibles, entonces, estoy obligado, de la misma manera, a tratar la humanidad de los otros, su identidad humana en tanto que racionales, como teniendo también fuerza normativa para mí.

³⁷ Korsgaard, “Agency, identity, and... cit., pp. 196.

³⁸ Korsgaard, *Las fuentes de...* cit., p.121.

Entonces, la idea es que el punto de vista deliberativo contiene la necesidad de un encuentro con la ley moral y por lo mismo, igual que el “hecho de razón kantiano”, nos hace conscientes de nuestra autonomía. Para Korsgaard la obligación surge de un rechazo reflexivo de aquellas acciones que amenazan nuestra identidad: maltratar la humanidad en cualquiera es una negación de mi identidad humana. Podemos fallar en actuar de acuerdo con las exigencias del imperativo, podemos incluso elegir vivir en el estado de excepción que es el mal, pero si somos reflexivos, suficientemente reflexivos, terminaremos reconociendo, al menos cuando no nos apuran las urgencias de la vida, que quisiéramos convivir, ser parte de una voluntad común, más que meramente vivir.

II

La discusión de Korsgaard nos parece pertinente porque revela la importancia de la noción de “razón pública” dentro del planteamiento kantiano. La autora, sin embargo, desarrolla dicha noción más en referencia a intérpretes contemporáneos, como Wittgenstein y Nagel, y queda la duda de si su interpretación del argumento kantiano a favor de la segunda fórmula del imperativo no estaría muy distante del espíritu del autor. Esto último, ciertamente, no sería ningún problema si no fuera porque a pesar de todo el énfasis en la publicidad de las razones, el otro parece seguir ausente, al menos como una voluntad distinta con la cual no estoy automáticamente de acuerdo y, por lo mismo, no puede explicar cómo llegamos a proveernos de las razones con las que nos podemos avocar a construir una voluntad común. Por ello parece conveniente considerar ahora la posición del propio Kant. Para nuestro autor la razón es esencialmente pública, no sólo en el sentido de que puedo atender a consideraciones que me obligan a entenderme, en palabras de Nagel, como uno más entre otros que son mis iguales, sino en el sentido más profundo de que la razón no funciona al margen de los otros, al margen de la sociedad. Que no hay razón sin comunidad y que los otros deben ser entendidos ahora como seres de carne y hueso, que están obligados a superar el estado de guerra, al que conduce la inestabilidad del ideal de la felicidad, sobre la base del uso público de la razón. Al respecto es muy revelador el siguiente texto de Kant:

Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud

pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de pensamiento: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado.³⁹

No se trata aquí de negar que el pensamiento sea o pueda ser una actividad solitaria, sino de afirmar que su capacidad para dar cuenta, para justificar aquello acerca de lo que versa, requiere de responsabilizarnos mutuamente de los contenidos que sostenemos. Aprendemos a criticarnos a nosotros mismos cuestionando primero doctrinas y prejuicios medioambientales. De ese modo distinguimos entre el origen de los conceptos y su legitimidad. La ampliación de nuestra perspectiva parroquiana hasta la cosmopolita necesita de la publicidad del pensamiento, del necesario contacto con el pensamiento de los demás. Sólo la consulta con el punto de vista de los demás, sea real o imaginaria, nos permite alcanzar la imparcialidad capaz de zanjar los conflictos. Si no pensamos en comunidad con los otros perdemos la libertad de pensar, pero si el pensamiento no es libre, entonces ¿es todavía pensamiento? Seguramente hay espacio para los pensamientos que no pueden ser confesados pero, de alguna manera, su pervivencia es parasitaria de los públicos. En todo caso, dentro del espíritu crítico de la obra kantiana, la razón no es la todopoderosa instancia capaz de justificar por sí sola cada partícula del mundo. Se trata, más bien, de una razón cuya capacidad de dar cuenta requiere de los penosos esfuerzos de una exploración en común. La pluralidad de reclamos, que anteceden a cualquier acuerdo que la razón pueda reivindicar, constituye la condición primera de su florecimiento.

Por estas consideraciones, Kant insistirá en que para defender la razón hay que reclamar tolerancia: “el uso público de la razón debe ser siempre libre”. Pero, Kant no entiende la tolerancia para con las perspectivas ajenas como la entendemos hoy. Esto es, como poder formarme opiniones por mí mismo y exigir que se me permita propagarlas. Para Kant la facultad misma de pensar depende de su uso público: “La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación”.⁴⁰ Kant insistirá en que lo que nosotros comunicamos- sea por palabras, gestos, rituales o por medio de patrones más complejos de actividad- debe ser interpretable por alguna audiencia. Una comunicación que se enfrenta solo con la no

³⁹ Kant, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” en *Defensa de la ilustración*, Barcelona, Editorial Alba, 1999, p. 179.

⁴⁰ Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2003, p. 79.

interferencia es de suyo una comunicación fallida. La expresión es parásita de la comunicación, y toda comunicación exitosa exige alguna clase de reconocimiento o de asunción por parte de los otros, sea que el mismo consista en una comprensión del contenido comunicado o en el mero reconocimiento de que el otro busca comunicar; y una comunicación que se intenta requiere tal reconocimiento. No somos tolerantes con las comunicaciones de otros por el mero hecho de ser pasivos y no interferir. Cuando vemos que es la comunicación, y no la mera expresión, el objeto adecuado de la tolerancia, podemos entender la fuerza de sus exigencias. La prédica permanente de la tolerancia del uso público de la razón y la conexión de sus argumentos, a favor de la misma, con los fundamentos de la razón, obedece a que Kant entiende la tolerancia como una respuesta adecuada a la comunicación.

Kant define la Ilustración, en *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, como nuestra salida de un estado de inmadurez por cuenta propia, como la superación de una situación política y social en la que no nos atrevemos a pensar por nosotros mismos. “Sapere aude”, “ten el valor de servirte de tu propia inteligencia”, se convierte en el manifiesto que expresa el espíritu de la filosofía Crítica. La salida de este estado de infantilismo no es posible para un individuo solitario. Los hábitos de la inmadurez se vuelven una segunda naturaleza y son difíciles de remover sin esfuerzos en contrario. Pero un público entero puede quizás, y de modo gradual, superar tales hábitos y “diseminar el espíritu del respeto racional...por la obligación de todos los hombres a pensar por sí mismos” con tan sólo que ellos tengan “la más inocua de las formas de libertad”: la libertad de hacer un uso público de la razón en todos sus asuntos.

La noción de un uso público de la razón es definida en términos de la audiencia a la cual se dirige el acto de comunicación. El uso es privado si la audiencia es restringida, y público cuando se dirige al mundo: “entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de docto, puede hacer de su propia razón ante el público entero del mundo de lectores”.⁴¹ Cuando nos expresamos en calidad de doctos, como estudiosos de un tema, hablamos no como ciudadanos o súbditos de una determinada sociedad, sino como partes de una sociedad más amplia, de una sociedad cosmopolita y, de ese modo, nos dirigimos al público en general. Un oficial del ejército está sujeto, en tanto tal, a las exigencias de su servicio: está obligado a obedecer; pero Kant

⁴¹ Kant, I., *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, p. 65.

piensa que “no se le puede prohibir con justicia que, como docto, haga observaciones sobre los errores del servicio militar y los exponga al juicio de su público”.⁴²

Kant distingue, además, entre libertad civil e intelectual, y considera esta última como más importante. Pero la libertad intelectual no es sólo la libertad de comprometerse por sí mismo en una reflexión solitaria, ella apunta a un requisito fundamental para que la comunicación sea pública. Cualesquiera sean los medios de comunicación disponibles, las comunicaciones pueden fallar en ser públicas si no reúnen las condiciones para que puedan ser comprensibles para los demás. Ninguna cantidad de publicidad puede convertir un mensaje para ninguno o para unos pocos en un uso público de la razón. La publicidad efectiva es políticamente importante; pero ello supone que lo comunicado ha de ser comprensible, es decir, interpretable por sí mismo y no basada en alguna autoridad externa.

La prioridad que Kant le asigna a la tolerancia del uso público de la razón tiene que ver, entonces, con lo que él considera como los fundamentos de la razón práctica. Un uso público de la razón es, en primer lugar, un uso que le permitiría alcanzar al mundo en su generalidad si fuera adecuadamente comunicada. En tal caso, la única autoridad que le es dable asumir consiste en que pueda ser aceptable para una audiencia sin restricciones. Dado que el mundo en su generalidad no acepta una autoridad no común, la única autoridad que la comunicación puede asumir debe ser interna a la comunicación. La única autoridad interna a la comunicación es, para Kant, la que se desprende del uso de la razón.

Lo que se habla o se escribe no puede contar como uso público de la razón sólo porque se hace llegar, por cualquier medio, al mundo en general. La comunicación también tiene que reunir suficientes estándares de racionalidad para que sea comprensible por audiencias que no comparten ningún otro tipo de autoridad. Cualesquiera sean los criterios de racionalidad expuestos, estos tienen como única garantía de su autoridad que están siempre sujetos al escrutinio crítico y a la autocorrección: “La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable.”⁴³ Esta es una clara afirmación de porqué Kant piensa en la tolerancia del uso público de la razón como especialmente importante. Las restricciones en el uso público de la razón terminarían socavando la autoridad de la misma: “Sobre la libertad se basa la

⁴² *Ibid.*, p. 67.

⁴³ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, México, Taurus, 2006, p. 590.

misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto”.⁴⁴

La identificación de los dictados de la razón con el “consenso de los ciudadanos libres” debe, sin embargo, leerse con cuidado y en ningún caso se debe desligar su interpretación de los contenidos de la comunicación. Si se entiende el consenso en el sentido de que no hay razones antecedentes al acuerdo de los ciudadanos, entonces ¿cómo podríamos explicar los procesos de ilustración, es decir, la posibilidad incluso de que los usos, en principio privados, de la razón pudieran alcanzar, o ser alcanzados, por la perspectiva de su uso público? Esa conclusión ignoraría la estructura procesal de la explicación kantiana de la emergencia de los criterios de racionalidad. La Ilustración es un proceso en el que se produce la emergencia de criterios resistentes a la crítica y con autoridad normativa. Estos criterios pueden surgir incluso entre los intersticios del despotismo. Los mandatos del déspota y del funcionario pueden alcanzar sus audiencias sólo si reúnen algún tipo de estándar compartido. Ni los déspotas ni sus mandatos pueden ser completamente arbitrarios. Tales usos de la razón no son nunca totalmente privados. Por ello, Kant apeló a aquellos usos de la razón que pueden, incluso bajo el despotismo, acercarse lo más posible al uso público de la razón. Apostó por la libertad de prensa como la manera de garantizar el acceso a un debate universal, y podemos ver que sus escritos éticos hacen, en el marco del despotismo, una radical demanda republicana.

La tolerancia del uso público de la razón es, de esta manera, una condición necesaria para la emergencia y el mantenimiento de, cada vez más y mejores, estándares de razonamiento que son requeridos por la comunicación pública. Las prácticas intolerantes pueden dañar los criterios parcialmente avanzados de los cuales depende incluso la comunicación restringida. Si socavamos mediante la intolerancia el uso público de la razón terminamos hundiendo todos los usos de la razón, aun los privados y personales. Entonces la razón no tiene otro fundamento que un acuerdo de cierto tipo- el que resulta del test del examen libre y abierto de las cuestiones controversiales más que de verdades dependientes de la autoridad de las élites. El mero acuerdo, si fuera posible, no tendría ninguna autoridad. Lo que le da autoridad al acuerdo es que se trata de un acuerdo basado en principios que son capaces de resistir y enfrentar su propia crítica. Los principios de la razón reivindican su autoridad por la vitalidad que demuestran cuando se aplican a sí mismos.

⁴⁴ *Ibidem*

De acuerdo con Kant, la autocrítica se tiene que expresar en la forma de un debate libre, crítico y universal. Mientras que la autoridad externa de un “dictador” destruye la autoridad de la razón, el debate de los ciudadanos la robustece: “El litigio favorece a la razón debido a que el objeto es considerado desde dos perspectivas”.⁴⁵ La crítica y la tolerancia que la misma requiere son fundamentales para la autoridad de la razón y se nos recomienda “permitir a nuestros oponentes hablar en nombre de la razón, y combatirlo sólo con las armas de la razón”.⁴⁶ Kant le cuenta en Carta a Marcus Herz, en la década de 1770, cómo vivía de acuerdo con este espíritu sus debates filosóficos:

Sabe usted bien que yo no puedo ver las objeciones racionales solamente por el lado de su posible refutación, sino que procuro, al mismo tiempo, entretejerlas con mis propios juicios y les doy el derecho a echar por tierra todas las opiniones anteriores que haya podido acariciar. Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba...⁴⁷

De este modo, los poderes y debilidades de la razón pueden ser revelados más fácilmente, se delimita su autoridad y se evitan sus contradicciones. La autoridad de la razón consistirá, entonces, en que los principios que llegamos a sostener como sus principios son aquellos que resisten la prueba de sus propios desafíos, que no se auto-invalidan con su uso. El mejor modo de encontrar los principios con este carácter es fortaleciendo el incremento del uso público de la razón. En efecto, si no hay ninguna reivindicación trascendente de la razón, no hay nada más que podamos hacer:

En efecto es absurdo esperar ilustración de la razón si antes se le ha prescrito ya por qué lado tiene que tomar partido de forma ineludible. Además, la razón se sujeta por sí misma y se mantiene en sus límites de modo tan perfecto, que no necesitáis recurrir a la guardia para contrarrestar con el poder civil lo que consideráis preocupante superioridad de una de las partes. En esta dialéctica no se produce ninguna victoria que nos dé causa para la ansiedad.⁴⁸

Entonces, aceptar y promover la autoridad de la razón es someter las disputas al debate libre y crítico y no poner ninguna autoridad distinta por encima de las conclusiones resultantes del mismo debate.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 594.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 593.

⁴⁷ Arendt, *Conferencias sobre la...* cit., p. 83.

⁴⁸ Kant, *Crítica de la razón pura...* cit., p. 595.

La tolerancia, al menos para con los usos incipientes de la razón, tiene un status fundamental en Kant. Sin ella mengua la autoridad de la razón. Algún grado de tolerancia es necesario como precondition para la emergencia de cualquier modo de vida racional, y no sólo para la emergencia de un modo de organización político. Kant va más allá de simplemente sostener que la tolerancia y la libre discusión son necesarias para el descubrimiento de verdades y de que serán políticamente efectivas. Todas estas justificaciones instrumentales de la tolerancia presuponen que tenemos estándares de racionalidad y métodos para alcanzar la verdad que son independientes. Kant piensa, más bien, que un grado de tolerancia debe caracterizar un modo de vida en el cual los estándares de razón y de verdad puedan ser problematizados, y de ese modo conseguir la única clase de vindicación disponible para ellos. Los desarrollos de la razón y de la tolerancia son interdependientes. Las prácticas de la tolerancia ayudan a constituir la autoridad de la razón.

La historia del desarrollo de la razón supuso un largo proceso evolutivo. Los comienzos de la capacidad de razonar no pudieron depender del debate público, puesto que todo debate presupone al menos rudimentarias capacidades de razonar. Kant ve a la “insociable sociabilidad” de los seres humanos como un impulso hacia la conformación de modos de vida cooperativos, que sólo pueden ser alcanzados mediante la comunicación. Sólo una vez desarrolladas las capacidades racionales suficientes para mantener una “unión social patológicamente reforzada” puede producirse la base para los ulteriores avances históricos. En la medida en que el progreso histórico es guiado sólo por la “astucia de la naturaleza”, la tolerancia debe ser irrelevante. Esto por dos razones. Kant ve el antagonismo natural como el motor del progreso, una tolerancia muy temprana puede mermar el rol del conflicto en el desarrollo de las capacidades humanas. Segundo, la tolerancia construida como una respuesta apropiada al reconocimiento del otro no puede ser practicada hasta que las capacidades para la comunicación hayan sido desarrolladas. La tolerancia apoya el desarrollo de la razón sólo cuando este desarrollo se ha vuelto una tarea cultural más que un proceso de evolución.

Si la emergencia de los estándares de la razón es un asunto gradual, hay buenas razones para extender la tolerancia hasta aquellas comunicaciones que a primera vista parecen irracionales o predicen la intolerancia; porque los criterios por los cuales tales comunicaciones podrían ser juzgadas permanecen inciertos. Sin embargo, la tolerancia no puede extenderse, al menos no sin daño para con la posibilidad de establecer estándares de razón, a aquellas acciones

que suprimen la comunicación de cualquier clase. Son los períodos de ilustración los que empujan el examen de las prácticas de razonamiento; los que al privilegiar la libertad intelectual, entendida en sentido amplio como la práctica de la tolerancia, permiten el avance en el razonamiento y en la vida política:

A la razón le hace mucha falta esa lucha. Ojalá se hubiese desarrollado antes y con ilimitada y pública autorización. Tanto más pronto hubiese surgido la crítica, ante la cual tienen que desaparecer por sí mismas todas esas disputas, ya que los que en ellas intervienen descubren entonces la ceguera y los prejuicios que provocaban su enfrentamiento.⁴⁹

Kant piensa que hay reglas que contribuyen a la resolución de los debates, que sin ellas la comunicación no sería posible y los debates serían meramente expresivos. Mientras la tarea de la dialéctica trascendental es sólo negativa, curar a la razón de sus ilusiones metafísicas y evitar su caída en las antinomias, la tarea de la “Doctrina del método” tiene también un sentido positivo. Aquí nos encontramos con argumentos a favor de la autoridad de la razón “No hay, pues, una polémica propiamente dicha en el campo de la razón pura”.⁵⁰ Donde todos los modos de controversia son mera polémica no hay genuino debate porque ninguna de las partes “puede hacer su tesis genuinamente comprensible”⁵¹. Un debate genuino necesita algo de comprensión mutua, no se trata sólo de una cortesía hostil o de confiar la resolución del conflicto a una autoridad externa. El debate auténtico produce la oportunidad para discutir, la libertad intelectual permite “exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo”⁵². No podemos esperar el final de las contiendas armados del arsenal dogmático o escéptico, sino solo a través de una actitud en la que cada parte busca “desarrollar la dialéctica oculta en su pecho, no menos que en el de su oponente”⁵³. Los estándares compartidos de debate que emergen de la práctica de la tolerancia, que los mismos escépticos deben aceptar si es que quieren comunicar sus pensamientos, servirán para sostener no una mera comunicación expresiva sino también para resolver desacuerdos o para hacer visibles las fuentes de las confusiones que parecen desacuerdos.

Los argumentos Kantianos a favor de un desarrollo autodisciplinado de los estándares de razón, mediante procesos públicos de razonamiento, ofrecen una vía intermedia entre las Scillas

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 600.

⁵¹ *Ibid.*, p. 597.

⁵² *Ibid.*, p. 598.

⁵³ *Ibid.*, p. 599.

de una vindicación trascendente de la razón y los Caribdis del relativismo. Su remedio contra la interminable disputa de dogmáticos y escépticos, desnudada de alguna de sus más específicas especulaciones acerca de la historia de la razón, es una crítica de la razón pura:

...que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso...es la sentencia. Esta garantizará una paz duradera por afectar el origen mismo de las disputas.⁵⁴

La autoridad de la razón, como cualquier otra autoridad humana, es instituida humanamente. Pero no por ello es meramente arbitraria o meramente convencional. Por el contrario, ella no puede ser cuestionada, porque cualquier cuestionamiento inteligible presupone la misma autoridad que se busca cuestionar. Preguntar por qué debo atender a los reclamos de la razón es dar por sentado la misma autoridad que se pretende cuestionar. El plano de la arquitectónica es humano, pero no es uno que podamos rechazar coherentemente. Tratar de hacerlo nos convertiría en nómadas desorientados, condenados a un silencio solitario y sin pensamiento. Incluso el proyecto de rechazo excedería nuestros poderes.

Para Kant la comunicación es acción y, por lo menos, en alguna medida algo que debe ser libremente asumido más que un resultado natural. Ella tiene lugar entre seres que están al menos parcialmente separados unos de otros, y que son aunque sea parcialmente libres y racionales. Esto no niega que la comunicación pueda haber tenido un origen natural, una base animal y evolutiva; en efecto, el cálculo del desarrollo de los estándares de razón se adecua perfectamente con una visión evolutiva del conocimiento humano. Pero una explicación de la comunicación que ignore su dimensión cultural jamás estaría completa. La comunicación humana no es únicamente un conjunto de repertorios cuya emergencia refleja sólo la evolución de las especies y la maduración de los organismos individuales, sino que tiene una historia. Aunque son inmanentes al curso de la historia humana, los principios de la comunicación tienen que desarrollarse y ser instituidos en el curso de la misma comunicación humana. No hay armonía, ni natural ni preestablecida, en el curso de la comunicación humana.

Puesto que la estructura de la comunicación humana no está preestablecida, su conducción es un problema práctico. No hay garantía de coordinación con los otros, así que debemos preguntar por las máximas o principios prácticos que nos pueden guiar mejor cuando buscamos

⁵⁴ *Ibid.*, p. 597.

comunicarnos, y debemos tratar de evitar principios que no pudieran regular la comunicación entre una pluralidad de distintos seres libres y potencialmente razonables. La justificación de tales principios de la comunicación consistirá, entonces, en que permitan mantener las prácticas de comunicación y su desarrollo más que su invalidación. Se tratará por ello de máximas internas a la comunicación misma, que la hacen posible.

En este sentido, incluso el imperativo categórico no tendría otra autoridad que su capacidad para guiar las interacciones, incluyendo las interacciones discursivas de seres como nosotros, cuya coordinación no instintiva requiere de la formación de una voluntad unificada. El imperativo categórico establece los requerimientos esenciales para una comunidad posible (no de una comunidad real) de seres racionales, libres y separados.

Esto es suficientemente explícito en la fórmula del reino de los fines, e implícito en las otras formulaciones. La idea de actuar sobre máximas universalizables, de acuerdo con la primera formulación, invoca la noción de una pluralidad de agentes libres y racionales que actúan de modos que no impiden comportamientos similares de los demás. La idea de tratar a todos los otros como fines, de acuerdo con la fórmula de la humanidad, invoca la noción de una pluralidad de agentes, quienes coordinan sus acciones para obtener respeto, los unos de los otros, para su condición de seres racionales y razonables, es decir, capaces de felicidad y de un sentido de justicia. Estos estándares pueden ser aplicados reflexivamente a los procesos en los que de un modo u otro se manifiestan. Así como nos hacemos reflexivamente conscientes de los principios que articulan el orden de una experiencia posible, y esos principios pueden guiar reflexivamente nuestra búsqueda de conocimiento objetivo; sucede lo mismo con la razón práctica: ser una persona, un matrimonio, un grupo de amigos, un estado o una comunidad internacional es ser alguien o algo estructurado por un principio comunicable o que pueda pasar el test del imperativo categórico. Las otras opciones son la anarquía y/o la violencia. Y de allí le viene su autoridad al imperativo. Los seres incipientemente libres y racionales, quienes carecen de los principios trascendentes del razonamiento práctico, pueden y deben regular su comunicación mediante máximas que no imposibiliten su comunicación embrionaria. En su aplicación a las máximas de la comunicación, tanto como a otras máximas, el imperativo categórico no es más que el test para evaluar si la máxima de la acción propuesta pudiera ser compartida (no que es compartida o que sería compartida) por una pluralidad de seres al menos parcialmente libres y racionales.

Una máxima plausible de la comunicación, señalada en pasajes dispersos de la primera Crítica, se refiere al debate polémico. Kant se pregunta si podemos convertir en principio de nuestra comunicación una máxima análoga a la de la guerra, cuyo propósito es obtener la victoria a cualquier costo. Si tal máxima fuera fundamental nada tendría asidero. La victoria tomaría prioridad sobre la comprensión. Pero la victoria que descansa sobre la incomprensión no es una victoria en el debate o en la comunicación. El propósito de la discusión o del debate no se puede reducir a la victoria; a menos que la victoria se entienda como asegurarse el acuerdo o la comprensión de los otros. Si estos son los propósitos de la discusión, entonces la comunicación debe ser guiada por máximas que establecen ciertas consideraciones con los otros seres capaces de seguir la comunicación. Alcanzar la anuencia de los otros, no cuenta como ganar el debate. Una máxima de coerción en el debate no es más universalizable que otras máximas de coerción en el ámbito de la acción.

Restringirse de la polémica y de la mentira pueden ser reglas necesarias para la tolerancia de las comunicaciones de los otros; pero se trata sólo del comienzo de las prácticas de tolerancia. En la *Crítica de la facultad de juzgar* y en la *Lógica*, Kant ofrece el cálculo más extenso de las máximas de la comunicación que deben ser adoptadas en una posible comunidad de seres racionales. Lo más interesante de todo es ver cómo Kant se cerciora de la operación de consideraciones intersubjetivas en el más subjetivo de nuestros sentidos, el sentido del gusto, y cómo a partir de aquí la reflexión es capaz de construir los espacios públicos mediante el juicio. A semejanza de las percepciones directas de un sabor o de un olor, que son eminentemente subjetivas (el alimento que saboreamos y el aroma que aspiramos están en nosotros mismos, interiorizados por así decirlo), la imaginación, como la facultad de traer a presencia lo que no está más presente, nos permite interiorizar los objetos haciéndolos presentes como estados nuestros a los que podemos volver reflexivamente; y ahora los objetos nos pueden afectar del mismo modo en que nos afectaban los objetos de los sentidos subjetivos. Lo que conmueve y afecta en la representación inmediata es agradable o desagradable, sólo lo que conmueve y afecta en la representación, cuando no se está afectado por la presencia inmediata recibe el nombre de bello o de bueno. Esta distancia de la afección inmediata, introducida por la imaginación en la reflexión, es condición de posibilidad del desinterés que conduce a la imparcialidad y, por lo tanto, de la posibilidad de evaluar algo en su justo valor.

Ahora bien, la posibilidad del agrado o desagrado judicativo que la imaginación introduce, el juicio del gusto, está intrínsecamente conectado con un elemento intersubjetivo:

...[nos] interesa lo bello sólo [cuando estamos] en la sociedad [...]. Un hombre abandonado en una isla desierta no asearía por sí sólo su cabaña ni a sí mismo [...] [el hombre] a quien no le colme un objeto si no puede sentir en comunidad con otros la complacencia en él.⁵⁵

En *Antropología* señala:

El gusto (como sentido formal, por decirlo así) tiende a la comunicación de su sentimiento de placer o desplacer a los demás y encierra una receptividad para sentir, afectado uno mismo con placer por esta comunicación, una complacencia en compañía de los demás (socialmente).⁵⁶

Es en este sentido que Kant señala que la disciplina estética es una preparación para la moral, una superación del egoísmo:

Ahora bien, la complacencia que no puede considerarse válida meramente para el sujeto sensible, sino también para cualquier otro, esto es, universalmente..., es una complacencia en la concordancia del placer del sujeto con el sentimiento de cualquier otro según una ley universal que tiene que surgir de la legislación universal del que siente, o sea, de la razón; esto es, la elección según esta complacencia está sometida, en cuanto a su forma al principio del deber.⁵⁷

La imaginación, entonces, no sólo trae el objeto ausente a la interioridad de mi sentir, sino que trae, de algún modo, a todos los otros con su sensibilidad y su entendimiento. Por ello, el juicio es la posibilidad del encuentro con los demás, el reconocimiento de nuestra pluralidad y de nuestra comunidad a un tiempo. Tenemos una disposición a la intersubjetividad porque tenemos:

...una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (a priori), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así de la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio.⁵⁸

⁵⁵ Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, Traducción de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2006, p. 238.

⁵⁶ Kant, I., *Antropología práctica*, Edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Editorial Tecnos, 2010, p. 174.

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ Kant, *Crítica de la facultad...* cit., p. 234.

Kant llama a esta facultad un *sensus communis*, que no debe ser traducido como sentido común porque denota más bien la idea de un sentido de lo público que se opone a un sentido privado. Perder ese *sensus communis* es, para Kant, un estado de locura. En este estado podemos todavía ejercer nuestras facultades lógicas, derivar conclusiones a partir de premisas, pero no comunicarnos. Podemos discutir con alguien pero, seguramente, no razonar con él. Ejercer esta facultad del *sensus communis* consiste en adoptar cierto tipo de máximas generales como guías de nuestro pensar y comunicar. A estas máximas las llama Kant:

...máximas del entendimiento humano común”. Las tres máximas referidas están dirigidas a guiar distintos aspectos de nuestro pensamiento y de nuestra comunicación y son: “1) pensar por sí mismos; 2) pensar en el lugar de cada uno de los otros; 3) pensar siempre acorde consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar desprejuiciado, la segunda lo es del amplio y la tercera, del consecuente.”⁵⁹

La máxima que debería guiar nuestro entendimiento es “pensar por sí mismos”, que es el motivo central de la actitud ilustrada. Kant describe esta máxima como la máxima de que “la razón nunca ha de ser pasiva” y como una máxima “del pensamiento sin prejuicios”.⁶⁰ Una razón no pasiva o más bien activa es una razón crítica y, por tanto, pública. Podemos liberarnos de los prejuicios y, en particular, de la superstición si reconocemos la exigencia de “preguntarse a uno mismo en relación a todo lo que haya de ser asumido, si considera practicable convertir el fundamento de la aserción, o la regla que se sigue de ella, en un principio universal del uso de su razón.”⁶¹

Kant también la llama “la máxima de la auto preservación de la razón”. Adoptar esta máxima consiste en buscar formar nuestro propio juicio y no meramente ser conducido por el juicio de otros. Se trata, en un mínimo sentido, de actuar por uno mismo en asuntos del entendimiento. Es claro que, para que haya genuina comunicación y debate, todas las partes deben ser guiadas por esta máxima; de otra manera el entendimiento y el acuerdo serán imposibles, un mero eco de lo que los otros pueden afirmar. La comunicación genuina ocurre sólo entre seres que son, al menos parcialmente, distintos. Entonces, todo intento de eliminar las diferencias, o las fallas en mantener algún grado de diferencia con aquellos con los que uno

⁵⁹ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ O’Neill, *Constructions of reason...* cit., p. 46.

supuestamente se comunica, es auto- frustrante. Nadie se comunica con un eco. La falta de auto-respeto derrota la posibilidad de la comunicación, dado que hablantes y oyentes no serán ya distintos.

Esta máxima no presupone ninguna forma fuerte de individualismo. Demanda sólo que haya una pluralidad de partidos en todo debate, partidos cuyo pensamiento y juicio son en alguna medida independientes. Donde nadie piensa por sí mismo no hay una pluralidad de puntos de vista a ser oídos y debatidos. En ese caso la tolerancia carece de sentido. La presión social para que paremos de pensar por nosotros mismos es siempre muy grande; si sucumbimos completamente a ella entonces ya no participaremos de ningún debate.

La segunda máxima para guiar nuestro juicio en una situación particular es “piensa siempre poniéndote en el lugar de cualquier otro”, que también llama Kant, la máxima del pensar ampliado. Adopta esta máxima aquél que independientemente de sus mayores o menores talentos intelectuales, “puede empinarse por encima de las condiciones subjetivas del juicio, entre las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que sólo puede determinarse colocándose en el punto de vista de otros).”⁶²

Dada la ausencia de un punto de vista trascendente, tomar la perspectiva universal no puede ser un asunto de adoptar un punto de vista neutral, sino de ver nuestro propio juicio inicial desde la perspectiva de los otros. Quien adopta la máxima de la mentalidad ampliada debe por tanto atender a lo que los otros están juzgando y comunicando en realidad. En ausencia de una perspectiva divina, sólo existe la posición de los que se esfuerzan por alcanzar y entender la perspectiva de los otros, y tratan de comunicarse con ellos no de imponerse sobre ellos. Sólo la comunicación que se conforma a la mentalidad ampliada puede apuntar al mundo en su grandeza. Las prácticas de tolerancia, que incluyen el respeto por los otros y sus parciales puntos de vista, son tan fundamentales para la comunicación como lo es el auto-respeto.

La tercera máxima de este sentido de lo público es “la del modo consecuente de pensar”. Es, para Kant, la más difícil de alcanzar ya que “sólo puede ser alcanzada por la unión de las dos primeras y tras una frecuente observancia de éstas convertida en destreza.” Esto tiene sentido dado que los principios de la razón no nos son dados de antemano como un sistema, sino que tienen que ser desarrollados gradualmente, por lo que la consistencia es una tarea interminable, cuyos límites son poco claros. Si la razón busca alcanzar consistencia entre el entendimiento y

⁶² Kant, *Crítica de la facultad...* cit., p. 236.

los juicios de una pluralidad de interlocutores, la máxima del pensar consistente será la búsqueda de sistemas coherentes de pensamiento, lo cual parece una tarea inacabable.

Desde el punto de vista del Imperativo Categórico, se puede entender el carácter obligatorio de estas máximas como principios de la comunicación. Si existe una forma posible de comunicación entre seres que existen por separado y que no están coordinados instintiva o naturalmente, entonces esos seres deben guiar su comunicación por principios que no erosionen su propio pensamiento ni fallen en buscar entender y seguir el pensamiento de otros, ni los aparten de la tarea de buscar integrar un conjunto de juicios constantemente revisados para alcanzar consistencia. La fundamentación de los principios del razonamiento en la comunicación incipiente se refleja en la fundamentación del desarrollo de la comunicación en los principios del razonamiento. El principio supremo de la razón práctica a la vez emerge de y disciplina a la comunicación humana. La suspensión de las máximas, sea por fallar en juzgar por sí mismo o por indiferencia a las comunicaciones de los otros o a la consistencia, daña no sólo las comunicaciones particulares, sino también las prácticas de razonamiento sobre las cuales descansan las posibilidades de la comunicación. Sin embargo, si la razón en sí misma es asegurada y disciplinada por las prácticas de la tolerancia en la comunicación, tenemos profundas razones para cultivar esas prácticas. El escarnio de las máximas de la comunicación amenaza con dañar los estándares compartidos de razón, que son esenciales para tener una perspectiva más amplia del mundo e incluso son requeridas por los que atienden sólo a sus grupos de referencia. No interferir con los demás puede ser todo lo que necesitamos para expresarse uno a sí mismo en el mundo; pero las prácticas desarrolladas de tolerancia son necesarias para que sea posible la comunicación con ese mundo ampliado.

Esto nos lleva a la conclusión siguiente: si releemos el argumento kantiano a favor de la segunda fórmula del imperativo a la luz de los poderes de la imaginación y del *sensus communis*, lo entenderemos, entonces, como una exigencia de nuestra vida sensible e inteligible a un tiempo; de esto es un signo el placer que nos depara compartir nuestros juicios. Nuestra naturaleza reflexiva y social es el término medio que conecta la estimación subjetiva de mi condición humana como un fin en sí con la estimación objetiva de la humanidad en general como un fin en sí. No se trata de un valor que resulta del pensamiento sino de una manera de estar dispuestos que hace posible el pensamiento mismo.